

ПУТЬ

ОРГАНЪ РУССКОИ
РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ

подъ редакціей Н. А. БЕРДЯЕВА,

При участіи: Н. Н. Алексѣева, Н. А. Бердяева, П. Бицилли, прот.
С. Булгакова, Б. П. Вышеславцева, В. Вейдле, Н. Городецкой, И. Гоф-
штеттера, іеромонаха Льва Жиллэ, Н. М. Зернова, П. К. Иванова, Е. А.
Извольской, М. Курдюмова, А. Лазарева, Н. О. Лосского, Монахини Ма-
ріи, М. Лоть-Бородиной, К. В. Мочульскаго, Русскаго Инока, Ю. Сазо-
новой, И. Смолича, О. А. Степуна, Г. П. Федотова, С. Л. Франка, Д. Чи-
жевскаго и др.

Адресъ редакціи и конторы:
29, Rue Saint Didier, Paris (XVI^e).

Цѣна отдѣльнаго номера: 10 франковъ.

Подписная цѣна — въ годъ фр. 35,— (4 книги).

№ 61. ОКТЯБРЬ 1939 г. — МАРТЪ 1940 г. № 61.

О Г Л А В Л Е Н І Е :

Стр.

- 1) Н. Бердяевъ. Война и эсхатологія 3
- 2) Б. Вышеславцевъ. Богооставленность 15
- 3) Н. Зерновъ. Всемірный Съѣздъ Христіанской Молодежи 22
- 4) Н. Алексѣевъ. Демонократія (О книгахъ Раушнинга) 26

Le Gérant: R. P. Léon Gillet

Библиотека "Руниверс"

ВОЙНА И ЭСХАТОЛОГІЯ

I.

«Услышите о войнахъ и военныхъ слухахъ. Смотрите не ужасайтесь; ибо надлежитъ всему тому быть. Но это еще не конецъ: ибо возстанетъ народъ на народъ, и царство на царство, и будутъ глады, моры и землетрясенія». Это говорится въ маломъ евангельскомъ апокалипсисѣ. Библия наполнена повѣствованіемъ о войнахъ. Книги пророковъ, вершина религіознаго сознанія древнихъ евреевъ, имѣютъ одной изъ главныхъ своихъ темъ примиреніе ужасныхъ и несправедливыхъ войнъ съ всемогуществомъ Іеговы, съ Промысломъ Божиимъ. Именно еврейскому народу было болѣе всего свойственно острое и сильное чувство всемогущества Бога. Великія несчастія въ судьбахъ еврейскаго народа пытались объяснить неисповѣдимыми путями Промысла Божьяго, ведущаго свой народъ къ конечной побѣдѣ черезъ испытанія, страданія и кары за отпаденія. Проблема стояла та же, что стоитъ и передъ современнымъ сознаніемъ. Іегова былъ сначала Богомъ племеннымъ, богомъ войнъ. Лишь позже возникло сознаніе Бога универсальнаго, Бога вселенной. Происходила борьба Бога универсальнаго и Бога національнаго, языческаго. Въ сущности и современное цивилизованное сознаніе, постоянно возвращаясь къ древнему язычеству, не далеко ушло отъ этого древняго языческаго 'богосознанія' еврейскаго народа. Современная Германія вполнѣ стоитъ на этомъ древнемъ языческомъ сознаніи.

Въ двухъ разныхъ смыслахъ можетъ стоять передъ нами эсхатологическая проблема въ христіанствѣ. Всѣ христіанскія вѣроисповѣданія имѣютъ свою эсхатологическую часть, всѣ богословскіе трактаты имѣютъ свои эсхатологическія главы, хотя эсхатологія можетъ быть отодвинута на задній планъ. Но проблема можетъ стоять иначе. Возможно эсхатологическое пониманіе христіанства. Многіе научные историки христіанства, не стоящіе на вѣроисповѣдной почвѣ, настаиваютъ на эсхатологи-

ческомъ пониманіи христіанства, какъ на единственномъ вѣрномъ. Во всякомъ случаѣ первохристіанство было эсхатологично. Эсхатологическое пониманіе христіанства, которое было благой вѣстью о наступленіи Царства Божьяго, смѣнилось историческимъ пониманіемъ. Христіанство вступило въ исторію. Между первымъ и вторымъ пришествіемъ Христа раскрылся длительный и мучительный историческій процессъ. Историческое христіанство оказалось приспособленіемъ къ этому міру, компромиссомъ съ этимъ міромъ, искаженіемъ истиннаго, эсхатологическаго христіанства, христіанства конца, какъ наступленія Царства Божьяго, замѣна его христіанствомъ личнаго спасенія души. Но невозможно отрицать, что христіанство существенно эсхатологично. Никакого другою, не искаженного христіанства, кромѣ эсхатологическаго, не можетъ быть.

Исторія была всегда войной по преимуществу, она наполнена войнами. Были лишь сравнительно короткіе періоды мира, относительнаго равновѣсія, которое легко опрокидывалось. Исторія протекала на вулканической почвѣ и періодически лава извергалась. Исторія должна кончатся, потому что исторія есть война. Есть эсхатологическій моментъ внутри исторіи, какъ бы внутренній апокалипсисъ исторіи. Этотъ эсхатологическій моментъ особенно остро чувствуется въ катастрофическія эпохи, въ войнахъ, въ революціяхъ, въ кризисахъ цивилизаціи. Война есть историческое явленіе по преимуществу и, вмѣстѣ съ тѣмъ, ужасы войны даютъ людямъ острое эсхатологическое чувство приближенія конца. Такъ и въ жизни отдѣльныхъ людей эсхатологическое чувство обостряется въ катастрофическихъ испытаніяхъ, въ страданіяхъ, въ близости смерти. Война есть исторія по преимуществу и вмѣстѣ съ тѣмъ, война есть всегда касаніе конца исторіи. Мы условно говоримъ объ апокалиптическихъ эпохахъ и въ такія эпохи люди легко соблазняются ложными пророчествами о наступленіи конца міра въ извѣстный годъ историческаго времени. Но въ болѣе глубокомъ смыслѣ всѣ эпохи апокалиптическія и конецъ всегда близокъ. Только въ относительно спокойныя времена у людей притупляется эсхатологическое чувство. Возникновеніе апокалиптическихъ настроеній не означаетъ еще, что хронологически близокъ конецъ міра. Да и ошибочно хронологическое пониманіе конца міра, объективизація его въ историческомъ времени. Въ 1000 году ждали конца міра. Въ эпоху реформаціи были сильныя эсхатологическія настроенія. Послѣ французской революціи въ эпоху наполеоновскихъ войнъ интеллектуальная Европа была насыщена апокалиптическими и эсхатологическими теченіями. Ждали близкаго конца міра, явленія Антихриста. Юнгъ Штиллингъ предсказывалъ конецъ міра на 1836 годъ. Въ предчувствіяхъ и пред-

сказаніяхъ близкаго конца міра есть соблазнъ и люди часто этимъ себя тѣшатъ. Люди часто переживаютъ, какъ конецъ міра, когда кончается историческая эпоха, которую они любили и съ которой были связаны, когда рушится привычный соціальный строй, когда низвергается соціальный классъ, къ которому они принадлежатъ. Криками о пришествіи антихриста, когда что-нибудь не нравится, очень злоупотребляютъ. Предчувствія конца императорской Россіи, которая летѣла въ бездну, вызвали эсхатологическія настроенія и предсказанія. Предчувствія конца у К. Леонтьева и Вл. Соловьева могутъ быть ретроспективно истолкованы какъ предчувствія наступленія конца старой Россіи, а не конца міра. То же мы видимъ въ русской поэзіи пред-революціонной эпохи, у А. Блока, А. Бѣлаго и др. «Мы живемъ въ апокалиптическую эпоху», говорятъ сейчасъ люди, ни въ какой Апокалипсисъ не вѣрящіе. Одно только вѣрно и безспорно. Мы живемъ въ эпоху катастрофическаго историческаго перелома, когда нельзя судить о современныхъ событіяхъ по старымъ категоріямъ. Слабость политиковъ въ наше время нерѣдко можетъ быть объяснена тѣмъ, что слишкомъ остаются въ старыхъ историческихъ категоріяхъ, сметаемыхъ происходящей борьбой.

II.

Изъ книгъ Новаго Завѣта Апокалипсисъ всегда вызывалъ къ себѣ опасливое отношеніе и его замалчивали. Эта книга есть непріятное напоминаніе о катастрофическомъ концѣ, о которомъ люди предпочитаютъ не думать, хотя все дѣлаютъ для его уготовленія. Существуетъ специальная литература толкованія Апокалипсиса, которая стоитъ на довольно низкомъ уровнѣ. Она обыкновенно представляетъ совершенно произвольное толкованіе символики Апокалипсиса и носить обскурантскій характеръ. Для того, чтобы критически пользоваться Апокалипсисомъ, нужно установить принципиальное отношеніе къ тексту Священнаго Писанія. Мы не можемъ уже такъ наивно признавать непогрѣшимость буквального текста священныхъ книгъ. Голось Бога, слово Бога, доходить до насъ черезъ мутную, темную человеческую среду, т. е. сообразно духовному состоянію людей и структурѣ ихъ сознанія. Слово Бога не воспринимается людьми автоматически, всегда одинаково и пассивно, независимо отъ того, каковы люди. Въ воспріятіи откровенія активенъ и человекъ. И часто активность эта можетъ быть отрицательной, отражать низкое состояніе людей. Въ человеческомъ истолкованіи слова Бога мы находимъ элементы искажающаго соціоморфизма. Поэтому необходимо постоянное очищеніе, спиритуализація и

гуманізація среды, воспринимающей слово Бога. Нужно огромное духовное усилие, чтобы услышать слово Бога в чистоте. Огромное значение в этом процессе очищения может иметь библейская критика, безкорыстная историческая наука, творческая философская мысль. Антропоморфное в дурном смысле и социоморфное восприятие слова Бога, соответствующее рабскому состоянию человеческих обществ, наложило особую печать и на апокалиптические книги. Образовалась мстительная эсхатология. Самая интересная дохристианская апокалиптическая книга, не вошедшая в канон Библии, книга Эноха проникнута мотивами мести праведных, добрых грешникам, злым. Описывается суд над грешниками, происходящий в присутствии праведных, которые как бы сидят в первых рядах и наслаждаются устрашающим судом над грешными и наслаждаются жестокими карами, к которым они приговариваются. Конеч мир есть страшное кровопролитие, жестокая война. Элемент мстительной, жестокой эсхатологии есть и в христианском Апокалипсисе. Нет ничего более противоположного, чем дух и стиль Апокалипсиса и Евангелия от Иоанна. Трудно допустить, что эти книги написаны одним и тем же лицом. Мстительные эсхатологические мотивы играют большую роль и в учении Бл. Августина о двух градах. Градь земной начинается у него с убийства, с дела Каина, и кончается убийством, войной, смертью и адом. Апокалипсис в истолковании, которое часто признавалось ортодоксальным, был притянут к условиям этого мира и получал в сущности очень материалистическую окраску. Это было истолкование в сознании поработанном этому миру, в котором царствует детерминизм и рок. Иначе и не могло быть, потому что Апокалипсис есть, прежде всего, прозрение имманентных результатов путей зла, путей противоположных исканию Царства Божьего. Поэтому в тем конце лишь изредка пробиваются лучи света нового неба и новой земли, видение кары преобладает над видением преображения. В этом условность апокалиптических пророчеств, о которых так дерзновенно и глубоко говорит Н. Федоров. Основная проблема, которая тут стоит перед нами, есть проблема отношения христианской эсхатологии и прогресса.

III.

Апокалипсис пророчествует о путях зла, о явлении антихриста, о разрушении этого мира. Безспорно преобладают пессимистические истолкования Апокалипсиса. Философия Апокалипсиса, которая есть философия истории, приводит к следующей

основной проблемѣ. Можно ли понимать Апокалипсисъ, какъ фатумъ, какъ неотвратимость Божьяго приговора въ отношеніи къ человѣческимъ судьбамъ, какъ отрицаніе человѣческой свободы? Думаю, что такое фатальное пониманіе Апокалипсиса глубоко противорѣчитъ христіанству, какъ религіи Богочеловѣчества. Конечная судьба человѣчества зависитъ отъ Бога и отъ человѣка. Человѣческая свобода и человѣческое творчество участвуютъ въ уготовленіи конца, къ концу вещей ведетъ богочеловѣчскій процессъ. Конецъ исторіи и міра не только совершается надъ человѣкомъ, но и совершается человѣкомъ. Навстрѣчу второму пришествію Христа идетъ человѣкъ въ совершаемыхъ имъ дѣлахъ, акты его свободного творчества уготовляютъ Царство Божье. Христосъ придетъ въ силѣ и славѣ къ человѣчеству, подготовившемуся къ Его пришествію. Нельзя мыслить дѣйствіе Бога въ отношеніи къ человѣчеству и міру, какъ *deus ex machina*. Отношеніе къ концу міра не можетъ быть только ожиданіемъ человѣка, оно должно быть и активностью человѣка, его творческимъ дѣломъ. Менѣе всего можетъ быть оправдана пассивность человѣка, складываніе рукъ, отказъ отъ всякаго творчества на томъ основаніи, что близится катастрофа конца міра. Это — упадочное настроеніе, измѣна задачъ, поставленной передъ человѣкомъ. Каждый человѣкъ приговоренъ къ смерти, при плохомъ здоровьи и въ преклонномъ возрастѣ онъ можетъ не имѣть передъ собой перспективы длительного времени. Но изъ личнаго эсхатологическаго сознанія никакъ не слѣдуетъ, что человѣкъ долженъ отказаться отъ всякой активности и всякаго дѣла. Творческая активность отъ этого можетъ даже шовыситься. Акты, совершаемые человѣкомъ, никакой связи не имѣютъ съ этимъ космическимъ и историческимъ временемъ, они связаны съ временемъ экзистенціальнымъ.

Одинаково ложны идея необходимаго прогресса и идея необходимаго регресса. Не существуетъ закона прогресса и закона регресса. Это продуктъ ложнаго детерминистическаго міросозерцанія, перенесеніе на духъ натуралистическихъ категорій. Проблема прогресса есть проблема духа, а не проблема природнаго процесса. Прогрессъ, т. е. улучшеніе и восхожденіе, есть задача, поставленная передъ человѣческимъ духомъ, а не закономѣрный природный и историческій процессъ. Въ эмпирической исторіи одинаково есть и прогрессивные и регрессивные процессы и нѣтъ нсеобходимаго закона, въ силу котораго одинъ процессъ долженъ побѣдить другой. Теорія прогресса XIX вѣка, превращенная въ своеобразную религію, есть ложная, не соответствующая реальности, теорія. Но отсюда отнюдь не слѣдуетъ правота реакціонныхъ противниковъ прогресса. Эсхатологическимъ пессимизмомъ часто пользовались для цѣлей ре-

акціонныхъ и античеловѣческихъ. Въ этомъ была отрицательная сторона апокалиптическихъ настроеній, ихъ упадочность. Тутъ нужно разоблачить двусмысленность. Намъ говорить, что христіанская правда, Царство Божье на землѣ неосуществимо, что никакой прогрессъ невозможенъ, что зло лишь возрастаетъ въ мірѣ, что свобода лишь порождаетъ зло. И вотъ спрашивается, почему говорить, что правда христіанская неосуществима, потому ли, что съ горемъ и печалью сознають не неосуществимость, или потому, что не хотятъ ея осуществленія и злорадствуютъ, что она не осуществляется? Я убѣжденъ, что въ основаніи всѣхъ реакціонныхъ настроеній, опредѣляющихъ эсхатологическій пессимизмъ, лежитъ нежеланіе, чтобы правда осуществилась, отвращеніе къ тому, чтобы человѣкъ двигался впередъ и вверхъ, чтобы въ человѣческой жизни было больше свободы, справедливости, человѣчности. Огромная заслуга Константина Леонтьева была въ томъ, что онъ не побоялся прямо это сказать, что онъ со свойственнымъ ему радикализмомъ, довелъ эсхатологическій пессимизмъ до конца. К. Леонтьевъ не хотѣлъ, чтобы христіанская правда осуществилась въ человѣческой жизни, чтобы социальная жизнь людей была болѣе человѣчна, свободна, справедлива, ему эта перспектива представлялась отвратительной, противоположной его эстетическому сознанию. У. К. Леонтьева осуществленіе правды было противоположно его эстетикѣ, у другихъ, у большинства оно противоположно ихъ интересамъ. Когда мы говоримъ, что болѣе справедливый и человѣчный социальный строй неосуществимъ, то я всегда спрашиваю, хотѣли бы говорящіе осуществленія такого строя или онъ неосуществимъ, потому что они все сдѣлаютъ, чтобы онъ не осуществился. Думаю, что въ большинствѣ случаевъ вѣрно второе.

Нужно помнить, что самая идея прогресса, сколько бы ей не пользовались противъ христіанства, христіанскаго происхожденія и связана съ мессіанскимъ сознаниемъ, съ движеніемъ къ Царству Божьему. Идея прогресса была чужда античной мысли, она отсутствуетъ въ греческой философіи. Утопіи совершеннаго социального строя и безконечнаго прогресса первой половины XIX вѣка представляли собой секуляризованныя формы религіозной мессіанской идеи, мессіанскаго ожиданія, что Царство Божье наступитъ. Поразительно, что сторонники эсхатологическаго пессимизма отлично вѣрятъ въ осуществимость своихъ цѣлей — сильнаго государства, имперіалистической экспансіи націи, господства на этой землѣ своего класса. Эсхатологическій пессимизмъ нисколько не приводитъ ихъ къ отреченію. Сильная и насилующая власть, къ которой они хотятъ быть причастны, представляется имъ дѣломъ Бога на землѣ. Подъ тѣмъ предло-

гомъ, что міръ во злѣ лежитъ и человѣческая природа безнадежно грѣховна, они хотятъ держать въ ежовыхъ рукавицахъ не себя и своихъ, а другихъ, угнетаемыхъ ими. При этомъ условіи жизнь не представляется уже имъ столь мрачной. Практика имперіалистической воли къ могуществу, которой не гнушаются эсхатологическіе противники освободительныхъ процессовъ человѣчества, требуетъ бодрой энергіи.

Конецъ міра и исторіи есть богочеловѣческое дѣло и предполагаетъ активность и творчество человѣка. Конецъ не ожидается, а уготовляется. Нельзя понимать конецъ только какъ имманентную кару и разрушеніе. Конецъ есть также заданіе человѣку, заданіе преображенія міра. «Се творю все новое» относится и къ человѣку. Конецъ міра есть новое небо и новая земля. Но путь къ преображенію не есть мирная, постепенная эволюція, этотъ путь лежитъ черезъ трагическія катастрофы, черезъ разрушенія. Чтобы совершилось преображеніе міра, т. е. чтобы удался замыселъ Божій, человѣкъ долженъ прогрессировать, долженъ совершать творческіе акты, отвѣчать на Божій призывъ. Есть фатумъ зла, т. е. фатальный его послѣдствія, но не существуетъ фатума добра. Зло подчинено необходимости, добро обращено къ свободѣ и есть свобода. Автоматически, закономѣрно добрыхъ послѣдствій мирового процесса не можетъ быть. Эсхатологія ставитъ передъ человѣкомъ задачу, обращенную къ свободѣ. Міръ не преобразится и Богъ не будетъ его преобразжать путемъ насильственного акта. Человѣкъ долженъ преобразить міръ, преобразить съ Богомъ, т. е. дѣлать богочеловѣческое дѣло. Потому нужно одинаково отбросить и пессимистическую и оптимистическую эсхатологію. Вѣрнѣе всего можно было бы сказать, что міръ имѣетъ два конца: войны, возстаніе народа на народъ, царство на царство, глады, моры, и землетрясенія, изживаніе имманентныхъ послѣдствій зла и — преображеніе міра, новое небо и новая земля, второе пришествіе Христа.

IV.

Ошибочно и вредно рѣзкое противоположеніе этого земного міра и иного, загробнаго міра. При этомъ осуществленіе христіанской правды цѣликомъ претрывается въ загробный міръ, для этого же міра остается звѣринный законъ, получающій высшую санкцію отъ эсхатологическаго пессимизма. Въ дѣйствительности «этотъ міръ» совсѣмъ не имѣетъ непреходимыхъ границъ, онъ не замкнутый міръ, это совсѣмъ не есть прочный, наифеальнѣйше реальный міръ, въ немъ возможны прорывы, въ немъ возможно проникновеніе изъ иного міра. Въ «этомъ мірѣ» под-

линный міръ находится въ модусѣ существованія, характеризуемъ какъ тяжесть. Но возможно преображеніе этого міра. Въ терминологіи Канта можно было бы сказать, что «этотъ міръ» есть явленіе и онъ соотвѣтствуетъ извѣстной структурѣ сознанія, «иной міръ» есть вещь въ себѣ, которая раскрывается при иной структурѣ сознанія. Но вещь въ себѣ въ отличіе отъ мнѣнія Канта, совсѣмъ не закрыта непреходимой преградой, она прорывается въ явленіе, дѣйствуетъ въ мірѣ явленій. То, что Кантъ называетъ умопостигаемой свободой, дѣйствуетъ въ мірѣ. Поэтому можно было бы сказать, что въ этомъ мірѣ есть два міра, есть въ собственномъ смыслѣ этотъ падшій міръ и есть иной міръ, дѣйствующій въ этомъ мірѣ. Основной дуализмъ есть въ сущности не дуализмъ двухъ міровъ, при которомъ всякая правда оказывается отодвинутой въ иной міръ, а дуализмъ свободы и необходимости, духа и природы, понятой какъ подчиненіе каузальнымъ связямъ. Но свобода совершаетъ акты въ царствѣ необходимости, духъ совершаетъ акты въ царствѣ природы. Возможна борьба духа и свободы противъ рабства человѣка въ мірѣ, противъ рабства самого міра. Съ этой точки зрѣнія конецъ міра есть духовная революція міра, революція духовной свободы. И она, прежде всего, означаетъ измѣненіе структуры сознанія. Окаменѣлость и ограниченность сознанія, соотвѣтствующая состоянію тяжести, должна быть расплавлена и разбита. Если есть совершенно ложный дуализмъ, то это дуализмъ, который утверждаетъ, что эсхатологія не имѣетъ никакого отношенія къ исторической дѣйствительности, къ социальному строю. Эсхатологія имѣетъ ко всему отношеніе она имѣетъ отношеніе ко всякому значительному акту жизни. Исканіе Царства Божьяго захватываетъ всю полноту жизни не только личной, но и социальной, исканіе Царства Божьяго не можетъ быть понято, какъ исканіе личнаго спасенія души. Сведеніе христіанства къ личному спасенію души, предающее весь міръ неправдѣ, злу и діаволу, было извращеніемъ христіанства, приспособленіемъ къ состоянію міра и великой неудачей. Исключительно аскетическое христіанство, несмотря на свои героическія проявленія въ прошломъ, было оппортунизмомъ, отказомъ отъ путей преображенія дѣйствительности.

Совершенно ложно различеніе между моралью личныхъ актовъ и моралью социальныхъ актовъ и оно имѣло роковыя послѣдствія въ исторіи христіанства. Всякій личный актъ есть вмѣстѣ съ тѣмъ и социальный актъ, имѣетъ социальные излученія разныхъ ступеней распространенія. Всякій социальный актъ есть вмѣстѣ съ тѣмъ личный актъ, ибо за нимъ стоитъ человѣкъ. Человѣкъ есть цѣлостное существо и онъ обнаруживаетъ себя въ актахъ своей жизни. Человѣкъ не можетъ быть хорошимъ хри-

стіаніномъ въ своей личной религіозной жизни, а въ соціальной жизни, въ качествѣ отца семейства, хозяина предприятия, представителя власти, слѣдовать антихристову закону, быть безчеловѣчнымъ, жестокимъ, деспотомъ, эксплуататоромъ. Эта двойная бухгалтерія была позоромъ христіанской исторіи. Существуетъ только одна мораль, одна заповѣдь Бога. нѣтъ морали, основанной на послушаніи падшему и рабьему міру. Эсхатологіи противопоставлялась мораль, согласно которой хотять устраивать этотъ міръ. Но при болѣе глубокой точкѣ зрѣнія нужно признать, что никакой морали, кромѣ эсхатологической нѣтъ и не можетъ быть, если подъ моралью понимать то, что человѣкъ совершаетъ слушая голосъ Бога, а не голосъ міра. Всякій подлинно моральный, подлинно духовный, подлинно творческій актъ есть актъ эсхатологическій, онъ кончаетъ этотъ міръ и начинаетъ иной, новый міръ. Всякій моральный актъ есть побѣда свободы надъ необходимостью, божественной человѣчности надъ природной безчеловѣчностью. Если вы накормите голоднаго или освободите отъ рабства негровъ, беру самые элементарные примѣры, то вы совершаете эсхатологическій актъ, вы кончаете этотъ міръ, ибо этотъ міръ есть голодъ и рабство. Всякій подлинно творческій актъ есть наступленіе конца міра, есть переходъ въ царство свободы, выходъ изъ заколдованности міра.

Царство Божіе приходитъ непримѣтно, безъ театральныхъ эффектовъ. Оно приходитъ во всякомъ торжествѣ чловѣчности, въ реальномъ освобожденіи, въ подлинномъ творчествѣ близится конецъ этого міра, міра безчеловѣчности, рабства, инерции. Богъ дѣйствуетъ въ свободѣ чловѣка, на свободу и черезъ свободу. Богъ присутствуетъ своей энергіей не въ Имени Божьемъ, какъ утверждаетъ магическое ученіе имяславства, не во власти, какъ утверждаетъ магическая теорія священнаго царства, Богъ присутствуетъ своей энергіей въ свободѣ, въ свободномъ актѣ, въ дѣйствительномъ освобожденіи. Богъ раскрывшійся въ Христѣ, есть прежде всего Освободитель, и потому конецъ міра долженъ быть по новому понять, понять не исключительно какъ судъ и кара, а какъ освобожденіе и просвѣтленіе. Конечно, конецъ міра есть и страшный судъ, но судъ, какъ имманентное послѣдствіе путей зла, а не какъ вишняя кара Бога. Творческая свобода чловѣка стоитъ передъ проблемой конца. И приближеніе къ этой проблемѣ конца должно увеличивать напряженность творческой активности. Правъ не Вл. Соловьевъ въ пассивномъ пониманіи Апокалипсиса, а Н. Федоровъ въ активномъ пониманіи Апокалипсиса. Въ «Повѣсти объ Антихристѣ» Вл. Соловьевъ сводилъ счетъ со своимъ прошлымъ, онъ выразилъ крушеніе своей теократической утопіи, которая была столь же ложной, какъ и всякая теократія. Но необходимо бо-

роться против упадочныхъ апокалиптическихъ настроеній, которыя отразились въ «Повѣсти объ Антихристѣ», произведеніи впрочемъ очень замѣчательномъ. Гораздо выше и вѣрнѣ идеи Богочеловѣчества статья Вл. Соловьева «Объ упадкѣ средневѣкового міросозерцанія» и она родственна Н. Федорову. Можно относиться критически къ Федоровскому проэкту воскрешенія мертвыхъ и видѣть въ немъ фантастическіе элементы. Но сознание Н. Федорова было очень высокимъ, однимъ изъ самыхъ высокихъ въ исторіи христіанства. Онъ глубже всѣхъ прозрѣлъ ту богочеловѣческую истину, что конецъ міра зависитъ и отъ активности челоуѣка, отъ его общаго дѣла, отъ направленности цѣлостнаго существа челоуѣка на всеобщее возстановленіе жизни, на окончательную побѣду надъ смертію. Это общее дѣло обратно дѣлу войны, которая сѣетъ смерть. Н. Федоровъ понимаетъ челоуѣка, прежде всего, какъ воскресителя, подателя жизни. Но Н. Федоровъ не былъ вульгарнымъ пацифистомъ, онъ понималъ неосуществимость вѣчнаго мира въ духовныхъ и социальныхъ условіяхъ современнаго міра, основаннаго на торжествѣ смерти. Война есть явленіе исторіи по преимуществу, есть предѣльное отрицаніе цѣнности челоуѣческой личности, хотя война можетъ быть борьбой за достоинство челоуѣка, за его право на свободное существованіе. Существуютъ освободительныя войны. Абсолютное добро въ темной и злой міровой средѣ имѣетъ парадоксальныя проявленія. Я бы такъ формулировалъ эсхатологическую проблему, которую ставитъ война и катастрофы исторіи: исторія должна кончиться, потому что въ предѣлахъ исторіи неразрѣшима проблема личности, ея безусловной и верховной цѣнности. Въ исторіи долженъ начаться процессъ покаянія не отдѣльныхъ только людей, который всегда бывалъ, но коллективовъ, государствъ, націй, обществъ, церквей. Самыя страшныя преступленія совершены въ исторіи не столько индивидуальными людьми, сколько челоуѣческими, или вѣрнѣе, нечелоуѣческими коллективами. Именно черезъ нихъ и во имя ихъ, челоуѣкъ болѣе всего истязалъ челоуѣка, проливалъ кровь, пыталъ, создавалъ адъ на землѣ. Это есть покаяніе въ грѣхѣ двойной морали, господствовавшей въ мірѣ и оправдывавшей истязанія людей. Самыя страшныя истязанія и преступленія совершены во имя идоловъ, которымъ челоуѣкъ иногда бывалъ беззавѣтно преданъ. И это обычно бывали идолы коллективныхъ реальностей или вѣрнѣе, псевдо-реальностей, которыя всегда требуютъ челоуѣческихъ жертвоприношеній. Съ идолотвореніемъ связаны катастрофы и ужасы жизни. Идолотвореніе ведетъ къ концу, но не къ концу преображенія, а къ концу разрушенія и гибели. И страшнѣе всего идолы, связанныя съ волей къ могуществу.

Эсхатологія зв'язана з парадоксом часу. В цьому трудність інтерпретації апокаліптичних пророцтв про кінець. Порочність цих інтерпретацій звичайно зв'язана з тим, що кінець об'єктивується в часі і матеріалізується відповідно категоріям «цього світу». Кінець повинен наступити в цьому історическому часі. Отсюда предсказание конца світа в істинний рік. Але кінець світа ніколи не наступити в цьому історическому часі, історическе час має перспективу дурної безкінечності. Кінець світа може бути мислим тільки як кінець часу, вихід з часу, часу цього світа, а не як кінець в часі, всередині цього часу*). Натуралістическа есхатологія немислима і неліпа, можлива тільки духовна есхатологія. Кінець часу, кінець світа, кінець історії є перехід в інше зміщення свідомості. Структуру свідомості, відповідуючої косміческому і історическому часу і створюющей це час, кінець світа не може відкриватися. Він відкривається іншою структурою свідомості, не подавленою необхідністю і масивністю цього світа і в іншому, екзистенціальном часі, відкривається в духі і дузі. В творческій активності душі, в свободі людини виходить з влади цього світа, підчиненого необхідності і безкінечному часу, він вступає в екзистенціальне час, в метаісторію. Людина може здійснювати екзистенціальні акти, які можуть бути також названі есхатологіческими актами. Тоді перед ним відкривається вічність, а не дурна безкінечність. Але залишається не тільки духовним, але також природним і історическим існуванням, людина об'єктивує перспективу кінця. І тоді він провидить жахливі апокаліптическі картини руйнування світа і торжества зла, він залишається прикованим до об'єктивованого і матеріального світу. В цьому двоїстність людини, двоїстність світа, двоїстність кінця. Людина бачить кінець світа в часі замість того, щоб бачити кінець часу. В часі кінець бачиться тільки як руйнування, в вічності — як преображення.

Історія не може не бути війною і війна є прикосновлення до кінця, як імманентному результату зла. Всі готові признати, що війна сама по собі є зло, хоча може бути і найменшим злом. В війні є демоніческе початок. І

*) Це є антиномія, подібна антиноміям Канта. Учення Канта про антиноміїх є одне з найбільш геніальних в історії філософської думки.

вмѣстѣ съ тѣмъ, когда разразилась война, люди и народы не могутъ не ставить вопроса о смыслѣ войны, они пытаются ее осмыслить, какъ и всѣ значительныя событія жизни. Но терминологически ошибочно ставить вопросъ о смыслѣ войны. Война не имѣетъ смысла, не можетъ быть явленіемъ смысла, война бессмысленна, есть надругательство надъ смысломъ, въ ней дѣйствуютъ ирраціональныя и фатальныя силы. Единственная цѣль войны есть побѣда надъ врагомъ. Но можно иначе ставить вопросъ. Можно ставить вопросъ о причинахъ войны и о задачахъ, которыя она ставитъ передъ людьми и народами. Война сама по себѣ не творитъ новой жизни, она есть разрушеніе. Но люди, пережившіе ужасы войны, люди, раскрывшіе въ себѣ творческую свободу, могутъ направить свои силы на творчество новой, лучшей, болѣе человѣчной жизни. На этихъ путяхъ они уготовляютъ конецъ, какъ преображеніе. Одинаково можно сказать, что міръ кончится страшной войной и вѣчнымъ миромъ. Война имѣетъ сходство съ революціей. Революціи разрушительны и фатальны. И вмѣстѣ съ тѣмъ, въ революціяхъ могутъ подняться новыя творческія силы и можетъ возникнуть новая жизнь. Желать же нужно не разрушительныхъ и фатальныхъ войнъ и революцій, а творческаго и свободнаго преображенія жизни. И если война была дѣломъ фатума, олицетвореннаго въ энигматической и жуткой фигурѣ германскаго диктатора, то пусть жизнь, возникнувшая послѣ войны, будетъ дѣломъ свободы.

Николай Бердяевъ.

БОГООСТАВЛЕННОСТЬ

Мы живемъ какъ будто въ такую эру исторіи, когда все доброе почему-то не удается, и все злое, преступное, лживое и безобразное нагромождается, усиливается и «организуется». Ложь, низость, виртуозное предательство и разрушеніе — такова политика цѣлыхъ государствъ. И вотъ, когда цѣнное и священное и божественное разбивается съ такою легкостью, когда обнаруживается его изумительная хрупкость, невольно встаетъ вопросъ о **всемогуществѣ** Божества. Какъ можетъ всемогущій Богъ допустить поправленіе всѣхъ заповѣдей и святынь! Какъ можетъ «Человѣколюбецъ» оставить человѣчество въ этомъ ужасѣ?

Если Богъ **не можетъ** помочь, то онъ не Богъ; если Онъ **не хочетъ** помочь, то онъ тоже не Богъ — во всякомъ случаѣ не «Всеблагій». Эта антиномія, стоящая такихъ невѣроятныхъ усилий различныхъ теологіямъ, переживается самыми простыми людьми, какъ **живой трагизмъ богооставленности**. Я встрѣчался съ этимъ переживаніемъ въ ужасѣ и страданіяхъ русской революціи; мѣшечники въ теплушкахъ говорили: «если-бы былъ Богъ, Онъ не допустилъ-бы этого!». Русскій солдатикъ-бѣженецъ, 25 лѣтъ спустя, говорилъ мнѣ: «Я Евангелія больше не читаю и въ Церковь не хожу»... «Почему-же?». «А потому, что **правды нѣтъ** на свѣтѣ. Хорошимъ людямъ нельзя жить, а злодѣи благоденствуютъ и куражатся».

Вотъ я вижу себя въ заброшенномъ мѣстечкѣ католической Вандеи, въ самомъ началѣ войны. Идетъ месса въ средневѣковомъ храмѣ, цвѣтные витражи свѣтятся въ полумракѣ, въ нихъ читаю древніе символы христіанства, которыми человѣчество жило тысячелѣтія: ясли, рожденіе Христа, кроткая Богоматерь съ Младенцемъ, распятіе, снятіе со креста... Здѣсь прославляется высокій духъ, когда-то опредѣлявшій жизнь народовъ, теперь же звучащій робкими, безсильными призывами новаго Папы, которому уже не повинуются новые варвары... Здѣсь воспѣвается высокій духъ любви и мира, **чуждый всякаго насилія**, но вмѣстѣ съ тѣмъ и въ силу того **лишенный всякой силы** и всякаго «всемогущества». Христосъ есть безконечно-возвышенное и безконечно-цѣнное Божество, но совершенно беззащитное

передъ насиліемъ. Онъ во всемъ правъ, но эта правда слишкомъ легко попирается всякимъ и каждымъ. (Зачѣмъ читать про эту «правду» въ Евангеліи безконечное число разъ, когда въ жизни эта правда не имѣетъ никакого значенія? Такъ думалъ мой солдатикъ, попавшій во вторую войну, послѣ революціи).

И увидѣлъ я вокругъ себя всю эту вереницу символовъ, отъ рожденія и до смерти изображающихъ **беззащитность, хрупкость, безсиліе передъ силами міра сего** этого истиннаго Бога, Бого-Человѣка Христа, въ «божественности» котораго невозможно сомнѣваться. Рожденный въ бѣдности, въ «ясляхъ», беззащитный и гонимый Младенецъ, странникъ со своими «рыбьями», не имѣющій гдѣ голову преклонить, безсильный «учитель истины» передъ властью Пилата, никакіе легіоны земные или небесные не вступались за него, даже «Отецъ Небесный» и тотъ почему то его оставилъ («вскую еси мя оставилъ?»).

Посмотрите на это изображеніе «снятіе со креста», на эту «*pietà*», на горе Богоматери и апостоловъ, и вы увидите, что значить слабость и безпомощность и безсиліе всего **святого и возвышеннаго и божественнаго** передъ силами **міра сего**. И это и есть то, что насъ мучить и изумляетъ сейчасъ и будетъ въ сущности изумлять всегда, ибо «божественное» мы склонны понимать всегда, какъ «всесильное» и побѣждающее. А здѣсь оно является какъ безсильное и побѣждаемое.

Два аспекта Божества какъ будто совершенно несоединимы: творческая мощь бытія, совершенно равнодушная къ добру и злу — съ одной стороны; и возвышенный идеалъ духа, постоянно попираемый и лишенный всякой силы, даже не допускающей «насилія» — съ другой стороны. **Отецъ** — всемогущъ, но вовсе не добръ (страшно попасть ему въ руки). **Сынъ** человѣческій кротокъ и добръ, но безсильнъ въ своей добротѣ.

Маркіонъ осозналъ глубоко антиномичность такого «Божества» и рѣшилъ, что это два разныхъ Бога: одинъ есть творецъ этого міра, который вовсе не добръ; другой «не отъ міра сего», носитель чуждаго этому міру идеала. Все, что онъ можетъ, этотъ возвышенный и добрый богъ — это увести изъ этого міра, научить «бѣгству изъ міра», подобно платоникамъ. Среди силъ и властей этого міра онъ совершенно безсильнъ.

Не является ли христіанство религіей этого страннаго «невѣдомаго» безсильнаго и страдающаго Божества?

Что христіанство есть религія «страдающаго Божества» — это несомнѣнно. Но успокоиться на этомъ невозможно. **Страдающее божество** есть трагическое противорѣчіе, которое человѣкъ находитъ въ глубинѣ своего жизненнаго опыта, въ глубинѣ своего духа, какъ трагическій упрекъ, брошенный въ небеса: неужели невинный долженъ страдать, праведникъ и свя-

той принимать «напрасную смерть», Бого-Человѣкъ быть распятымъ? Неужели все божественное и цѣнное и «богоподобное» въ насъ, и прежде всего сама богоподобная **личность** должна повсюду и всегда терпѣть неудачу, страданіе, униженіе и смерть. Это вопросъ Іова, упрекъ Іова, брошенный небесамъ и повторенный и подтвержденный Самимъ Богочеловѣкомъ. **Богооставленность** — какъ она возможна и что она означаетъ? Друзья Іова въ отвѣтъ на этотъ вопросъ исчерпываютъ весь арсеналъ богословія, намъ знакомый на протяжении вѣковъ.

Какъ будто всѣ несчастія и страданія человѣка можно объяснить наказаніемъ за скрытый грѣхъ? Какъ будто Богъ оставляетъ человѣка только тогда, когда человѣкъ оставляетъ Бога? Но Іовъ знаетъ, что онъ никогда не оставлялъ Бога, такъ-же какъ Богочеловѣкъ никогда не могъ его оставить. Фактъ **Богооставленности Богочеловѣка** дѣлаетъ все это богословіе ничтожнымъ. И мы сразу понимаемъ, почему Богъ признаетъ, что именно Іовъ говорилъ справедливо, а не его друзья, «помрачающіе Промыслъ рѣчами безъ смысла» (38.2). Страданіе и наказаніе «за чужіе грѣхи» ничего не можетъ объяснить здѣсь, ибо оно еще болѣе неприемлемо и **несправедливо**, чѣмъ случайная гибель отъ слѣпыхъ силъ природы. Казнь Сократа гораздо болѣе возмущаетъ, нежели напр., его случайная гибель отъ руки варвара на войнѣ. Почему Сократъ долженъ погибнуть въ силу грѣховности Аѳинянъ, а не Аѳиняне должны погибнуть въ силу невинности Сократа? Богъ въ своемъ отвѣтѣ Іову и не ссылается ни на какіе его или чужія грѣхи.

Какъ-же Богъ отвѣчаетъ Іову, отвергнувъ «скрытыя утѣшенія» его друзей? Онъ показываетъ ему, даетъ пережить и почувствовать неисчерпаемую, таинственную, творческую мощь бытія; она «связываетъ узлы Плеядъ и узы Оріона, выводитъ созвѣздія Зодіака и Медвѣдицы», она создаетъ стихіи неба и земли, и творитъ все живое: льва и буйвола и тордаго коня и страшнаго бегемота, и наконецъ человѣка. То, что дано было здѣсь пережить Іову — это мистическій трепетъ и изумленіе передъ **тайной творенія**, передъ **всемогуществомъ** Творца. Всего менѣе оно можетъ быть понято, какъ **раціональная цѣлесообразность**. Тайна творенія въ томъ и состоитъ, что здѣсь возникаютъ странныя и страшныя существа, стояція по ту сторону добра и зла, разума и неразумности: страусъ, который жестоко къ птенцамъ своимъ и котораго Творецъ лишилъ ума; орелъ, «птенцы котораго пьютъ кровь, и, гдѣ убійство, тамъ и онъ», наконецъ, страшное чудовище бегемотъ, «сердце котораго твердо какъ камень и жестко какъ нижній жерновъ». Все это символы «равнодушной природы», мощи, лишенной сердца. Наша наука можетъ прибавить къ этому еще чудовищную силу раз-

множенія мікроорганізмів, борючихся і пожираючих друг друга — здѣсь на землѣ; а въ міровихъ пространствахъ — разрушеніе і созиданіе атомівъ, косміческіе взриви і катастрофи, наряду съ періодами временнаго равновѣсія і относительной устойчивости движенія небесныхъ тѣлъ. Творческа́я мо́щь бытія совершенно непохожа на раціонально-цѣлесообразное творчество чело́вѣка. Она хаотична, безпредѣльна — і вмѣстѣ съ тѣмъ изумительно совершенна въ своихъ отдѣльных произведеніяхъ, напр., въ созданіи высшихъ организмовъ і прежде всего чело́вѣка. Категорія раціональной цѣлесообразности совершенно неприменима къ «всемогуществу» Творца. Богъ вовсе не часовщикъ, не архитекторъ і не художникъ — вотъ что выражено имъ самымъ ясно въ этой замѣчательной 38 главѣ Іова. Богъ есть **ирраціональное всемогущество**. Онъ все можетъ, т. е. продуцируетъ, выбрасываетъ въ бытіе безконечность возможностей, безконечность понятныхъ і непонятныхъ намъ сочетаній. Лейбницъ говорилъ, что Богъ творитъ наилучшій изъ возможныхъ міровъ; нѣтъ, онъ творитъ **всевозможные** міры, Онъ реализуетъ непонятныя возможности, і непонятныя сочетанія, которыя то изумляютъ, то пугаютъ, то восхищаютъ чело́вѣка; і главное, Онъ создаетъ **самого чело́вѣка** і создаетъ не такъ, совсѣмъ не такъ, какъ часовщикъ, архитекторъ, или художникъ — гораздо совершеннѣе і гораздо непонятнѣе. И какая-то тайна чувствуется во всѣхъ этихъ прекрасныхъ, страшныхъ і уродливыхъ созданіяхъ, і она постоянно стоитъ передъ чело́вѣкомъ: «открывались ли для тебя врата смерти, і врата мрака можешь ли ты видѣть?» (38,17). Вотъ подлинная мистика «творенія», мистика «всемогушаго Творца», которая открывается здѣсь Іову.

И однако «всемогущество» есть лишь одинъ аспектъ Божества; существуетъ другой аспектъ «святости і благодати» въ извѣстномъ смыслѣ **противуположный** первому. Они противуположны, какъ **могущество сущаго** і **могущество должнаго**, какъ **могущество природы** і **могущество свободы**. Въ отвѣтъ на сомнѣніе Іова Богъ является ему сначала въ аспектѣ «всемогущества». Это кажется страннымъ, ибо Іовъ не сомнѣвался въ этомъ послѣднемъ, і обращался не къ нему, а къ **справедливости, благодати і саятости Божества**. Онъ упрекалъ Бога именно въ несправедливомъ пользованіи всемогуществомъ, — или въ непроявленіи всемогущества тамъ, гдѣ этого требуетъ справедливость і благодать. Богъ отвѣчаетъ указаніемъ на **ирраціональность всемогущества** і даетъ почувствовать божественность этого послѣдняго (нуминозность), несмотря на ужасъ і изумленіе, которые оно вызываетъ. «Страшно впасть въ руки Бога живаго», но это все же Богъ, і Богъ жизни, безъ котораго нѣтъ Космоса, жизни і главное — чело́вѣка. Іовъ отвѣчаетъ Богу

полным признаніемъ божественной **цѣнности всемогущества**, отвѣчаетъ своимъ «да будетъ», въ противоположность всякому отрицанію цѣнности космическаго творчества въ буддизмъ и индуизмъ. Іовъ не считаетъ поэтому Бога злымъ и безжалостнымъ Творцемъ, какъ думалъ Маркіонъ, и не считаетъ «всегомогущество» и «благость» свойствами двухъ различныхъ боговъ. Тогда его мольба, упрекъ и требованіе были бы непонятны, его трагизмъ потерялъ бы значеніе: они понятны только какъ обращеніе къ единому существу, обладающему и святостью и всемогуществомъ, при чемъ существуетъ противорѣчіе между этими двумя свойствами.

Богъ отвѣчаетъ указаніемъ, что **безконечность возможностей** необходима, чтобы создать **наилучшую** возможность, или наилучшее сочетаніе. Постулатъ **наилучшаго** міра сохраняетъ свое значеніе — въ этомъ Іовъ правъ со своимъ требованіемъ справедливости судьбы; Лейбницъ же неправъ въ томъ, что **наилучшій міръ** уже найденъ и созданъ и завершонъ Творцомъ. Христіанское міросозерцаніе считаетъ, что **наилучшій міръ**, обожженный міръ, еще только создается и будетъ завершёнъ только **въ концѣ концовъ**, въ концѣ вѣковъ. И онъ создается столько-же Богомъ, сколько и человекомъ, и Бого-Человѣкомъ. Въ концѣ Апокалипсиса мы находимъ символическій образъ его завершения.

Но творчество человѣка глубоко отличается отъ «творенія» тѣмъ, что оно не изначально, оно есть творчество изъ **данныхъ ему матеріаловъ**, т. е. изъ ранѣ созданныхъ возможностей. Человѣкъ находитъ себя, свои силы, силы жизни и силы космоса, какъ безконечную сферу разнообразныхъ сочетаній неисчерпаемыхъ и **неизвѣданныхъ возможностей**. Это и есть тѣ «неисповѣданные пути», тѣ «обитатели мнози» въ домѣ Отца, которыя созданы его «всегомогуществомъ».

При двухъ условіяхъ творчество человѣка, его свобода, его грѣхъ, его заслуга и святость были бы невозможны и явленіе Бого-Человѣка было бы ненужнымъ: 1) если бы Всемогушій Творецъ былъ злымъ Деміургомъ, реализующимъ всю сумму возможностей, уничтожающихъ человѣка и его надежды (тогда человѣку было бы нечего дѣлать въ этомъ мірѣ и оставалось бы только бѣжать изъ него, какъ думалъ Маркіонъ) и 2) при условіи прямо противоположномъ: если бы всемогущество Творца означало всеобщую раціональную детерминированность, раціональную цѣлесообразность всѣхъ силъ природы, разъ навсегда найденную наилучшую комбинацію возможностей. Тогда же было бы завершено Творцемъ разъ навсегда, и ни Провидѣнію ни человѣку больше ничего не оставалось бы дѣлать, ибо самъ чловѣкъ былъ бы построенъ, какъ совершенный автоматъ, сдѣланный всемогущимъ «часовщикомъ».

Напротив, безконечныя возможности, вызванныя изъ небытія Всемогущимъ, въ непонятномъ многообразіи сталкивающихся и разрушающихся цѣлесообразностей даютъ человѣку свободу искать новыхъ и творческихъ сочетаній природныхъ силъ. Эти послѣднія сами по себѣ **индифферентны** къ человѣческимъ замысламъ и цѣлямъ: онѣ столь же опасны, сколь и полезны человѣку. Напрасно онѣ сталъ бы жаловаться на «равнодушіе природы»: именно оно дѣлаетъ возможнымъ свободное творчество человѣка. Богъ даетъ человѣку міръ, какъ «виноградникъ», какъ сферу космическихъ силъ и возможностей, какъ сферу свободного творчества, и отвѣтственности, и самъ **«удаляется на долгое время»**. Можетъ ли человѣкъ жаловаться на «богооставленность», когда начинаетъ совершать преступленія и убивать въ этомъ виноградникѣ? Имѣетъ-ли онъ право перекладывать отвѣтственность на хозяина за преступленія и страданія? Уэльсъ изобразилъ когда то вопли и упреки человѣка, обращенныя къ Богу во время великой войны: какъ могъ Ты допустить все это? При чемъ Богъ отвѣчать: а что? тебѣ не нравится? такъ не дѣлай этого! Мысль состоитъ въ томъ, что главный источникъ несправедливаго страданія есть самъ человѣкъ и его грѣхъ. Количество страданій, причиняемыхъ человекомъ человѣку, безмѣрно превышаетъ тѣ страданія, которыя происходятъ отъ «равнодушія природы», отъ случайной игры космическихъ силъ. Послѣднія сводятся къ смерти и болѣзни, и человѣкъ успѣшно борется здѣсь съ «враждебнымъ» случаемъ. Но безконечно труднѣе бороться съ грандіознымъ «аппаратомъ» тиранніи и съ организованной индустріей убійства. Благополучіе злодѣевъ, которымъ лстятъ и поклоняются и обиды, наносимыя праведнику, котораго презираютъ, есть прежде всего человѣческая вина и постулатъ Іова долженъ быть прежде всего обращенъ къ человѣку, къ соборному человѣку. Если онъ **все сдѣлаетъ** для устраненія неправды и преступленія (и притомъ самаго страшнаго: не индивидуальнаго, а коллективно-организованнаго преступленія), только тогда онъ можетъ ожидать помощи Божіей. *Sola gratia* человѣкъ не можетъ быть спасенъ.

Но все это разсужденіе лишь **ограничиваетъ** значительно право утверждать «богооставленность». Въ огромномъ количествѣ случаевъ «богооставленность» дѣйствительно означаетъ лишь то, что человѣкъ оставилъ Бога, и слѣдовательно не имѣетъ права жаловаться. Однако, какъ мы видѣли, это не всегда такъ. Подлинный **трагизмъ богооставленности** существуетъ, но онъ рѣдокъ и исключителенъ, какъ всякій высокій трагизмъ. Іовъ имѣетъ право жаловаться на «богооставленность», и еще болѣе Христосъ Бого-Человѣкъ, ибо они то никогда не оставляли Бога. При этомъ Іовъ страдаетъ отъ стихійныхъ силъ, отъ

«случая», а Христосъ отъ злой воли ближняго, отъ несправедливости людей, которымъ Онъ несъ любовь и счастье — и его трагизмъ глубже. Злые виноградаря не могутъ жаловаться на «богооставленность», но Сынъ Хозяина, котораго Отецъ послалъ къ нимъ, и котораго они убили, — онъ можетъ и всѣ «изгнанные правды ради» вмѣстѣ съ Нимъ.

Протестъ противъ «богооставленности» есть въ сущности постулатъ реальнаго **обоженія** міра и человѣка. Онъ выраженъ въ моленіи: «да придетъ Царствіе Твое». Постулатъ Іова есть постулатъ **справедливой судьбы**, постулатъ соотвѣтствія между **достоинствомъ** и **«блаженствомъ»** — какъ онъ выраженъ въ обѣтованіи заповѣдей блаженства, — то самое исконное стремленіе духа, которое Кантъ называетъ постулатомъ «высшаго блага». И Богъ въ своемъ отвѣтѣ Іову признаетъ справедливость его постулата и справедливость его упрека: онъ разсуждалъ правильно, а не его друзья. **Аспектъ «всемогушества»** не можетъ утѣшить Іова, хотя и вызываетъ въ немъ мистическое признаніе, и Богъ является ему въ концѣ концовъ въ аспектѣ **святости** и **справедливости**, признаетъ его постулатъ и даруетъ ему судьбу, которой онъ достоинъ; Богъ воскрешаетъ и Сына Своего въ отвѣтъ на упрекъ «богооставленности», и даетъ ему «всякую власть на небѣ и на землѣ», взаменъ безсилія и униженія.

Намъ скажутъ, что это **только вѣра**; да, но «умная» вѣра, безъ нея надо сойти съ ума отъ отчаянія и безсмыслицы: не вѣра въ побѣду нельзя бороться, не вѣра въ достиженіе нельзя творить, нельзя жить не «гипостазирова надеждъ» (Ап. Павелъ). Побѣда надъ смертію, торжество правды — это **постулаты духа**, отъ которыхъ онъ никогда не откажется, ибо духъ не боится смерти и правда побѣждаетъ даже тогда, когда терпитъ поражение. Христіанство есть **трагическій оптимизмъ**, въ которомъ «богооставленность» есть лишь преходящій моментъ. Трагизмъ есть диссонансъ, а всякій диссонансъ постулируетъ, предвосхищаетъ и **содержитъ въ себѣ** свое разрѣшеніе — таковъ законъ музыки, и таковъ же законъ трагедіи (ибо она слѣдуетъ тому же музыкальному ритму «разрѣшенія») — она содержитъ въ себѣ свое «утѣшеніе», свое предчувствіе Пирамелла. «Блаженны плачущіе» и отрется всякая слеза человѣческая» — да, но **лишь въ концѣ концовъ**. Въ этомъ и состоитъ **эсхатологическій** смыслъ христіанства. Послѣдній смыслъ бытія существуетъ и осуществляется **въ концѣ концовъ**.

Какова же гарантія этого осуществленія? Гарантія состоитъ въ неисчерпаемой мощи бытія, въ его безконечныхъ возможностяхъ — съ одной стороны; и въ незыблемомъ идеалѣ святости и совершенства — съ другой стороны («будьте совершенны, какъ Отецъ нашъ небесный совершенъ»).

Б. Выпеславцевъ.

ВСЕМІРНЫЙ СЪѢЗДЪ ХРИСТІАНСКОЙ МОЛОДЕЖИ

Амстердамъ 24 іюля — 2 августа 1939 г.

Съѣздъ въ Амстердамѣ оказался поворотнымъ пунктомъ въ исторіи Экуменическаго Движенія. Онъ былъ значительный и полонъ вдохновенія, его можно сравнить съ съѣздами въ Стокгольмѣ (1925) и въ Лозаннѣ (1927), на которыхъ началась работа по сближенію Церквей.

Самъ фактъ созыва съѣзда наканунѣ возобновленія міровой войны свидѣтельствовалъ о дерзновеніи тѣхъ, кто былъ ответственъ за его подготовку*).

Тотъ же духъ бодрости и вѣра въ побѣдоносную силу Христіанства вдохновили работу и самого съѣзда. Благодаря имъ всѣ внѣшнія и внутреннія препятствія были преодолены, и онъ успѣшно осуществилъ свою задачу передать молодому поколѣнію Христіанъ результаты, добытые на съѣздахъ въ Оксфордѣ, Эдинбургѣ (1937) и Мадрасѣ (1938).

Первое, что поражало въ Амстердамѣ, была подлинная молодость его участниковъ. Среди тѣхъ 1400 делегатовъ, которые съѣхались въ Голландію со всѣхъ концовъ міра молодежь до 25-лѣтняго возраста составляла болѣе 80 процентовъ. Это не было собраніе руководителей и наставниковъ юношескихъ организацій, а дѣйствительнымъ смотромъ новаго поколѣнія членовъ Христіанскихъ Церквей.

Не менѣе оправдано было притязаніе Амстердама на наименование Экуменическаго Съѣзда. На немъ было представлено 73 различныхъ національностей, и достаточно было взглянуть на любую группу его участниковъ, чтобы понять, что Хри-

*) Съѣздъ въ Амстердамѣ былъ подготовленъ Христіанскимъ Союзомъ молодыхъ людей, Христіанскимъ Союзомъ молодыхъ женщинъ, Студенческой Христіанской Федерацией и Совѣтомъ Международнаго Сотрудничества при помощи Христіанскихъ Церквей; послѣдняя организация пригласила на Съѣздъ въ Амстердамъ членовъ всевозможныхъ церковныхъ объединеній молодежи.

христианство перестало наконецъ быть религіей бѣлой расы, а нашло своихъ послѣдователей среди народовъ всей земли. Не менѣе представительнъ онъ былъ и съ точки зрѣнія вѣроисповѣданій. Всѣ наиболѣе значительныя Протестантскія секты послали на него своихъ делегатовъ, то же сдѣлали и различныя вѣтви Англиканской Церкви. Православная Церковь и другіе Восточные христіане занимали на немъ тоже видное мѣсто*). Римская Церковь официально не участвовала на сѣздѣ, но среди его членовъ было нѣсколько Римо-Католиковъ.

Эта молодость и разноплеменность членовъ сѣзда придали Амстердаму съ самаго начала тотъ размахъ и то творческое вдохновеніе, которые только послѣ многихъ усилій достигались на предыдущихъ сѣздахъ, состоявшихъ изъ убѣжденных сѣдинами богослововъ, съ трудомъ открывавшихъ свои умы и сердца на новыя струи мыслей и чувствъ.

Особенно многочисленная делегация (болѣе 400 человекъ) молодежи Сѣверной Америки была во-истину озарена вѣрой и энергіей, свойственной молодости. Они принесли съ собою ту жизненную силу, которой въ гораздо меньшей степени обладали представители европейскихъ странъ. Можно сказать, что безъ Американской делегации сѣздъ въ Амстердамѣ былъ бы духовно и матеріально невозможенъ. Въ эти годы заката Европы, было бы хорошо еще разъ убѣдиться, что Христіанство пустило глубокіе корни и въ другихъ частяхъ свѣта, и его судьбы не связаны съ одной лишь Европой.

Но эта молодость и вдохновеніе участниковъ сѣзда не дѣлали ихъ безпочвенными мечтателями. Весь тонъ его работы былъ трезвъ и реалистиченъ и это было несомнѣнно его главнымъ достиженіемъ. Современное поколѣніе Христіанской молодежи повсюду освободилось отъ тѣхъ розовыхъ иллюзій, которыми питалась молодежь еще 10 лѣтъ тому назадъ. Она поняла всю серьезность положенія и уже не пытается перестроить міръ на основѣ отвлеченныхъ теорій. Мысль новаго поколѣнія Христіанъ сосредоточена вокругъ причинъ, вызвавшихъ кризисъ Христіанской культуры, и она безбоязненно подошла къ изученію своихъ собственныхъ недуговъ. Не было ничего болѣе показательнаго для настроеній молодежи, сѣхавшейся въ Амстердамъ, чѣмъ выборъ темъ для групповыхъ занятій. Каждый изъ его участниковъ долженъ былъ избрать одинъ изъ слѣдующихъ семи предметовъ изученія.

*) На сѣздѣ въ Амстердамѣ было около 100 делегатовъ Православной Церкви. Среди нихъ были — русскіе, румыны, сербы, болгары, финны, эстонцы, латвійцы и представители Православной Церкви въ Америкѣ. Отсутствіе грековъ было обусловлено политическими соображеніями, не позволявшими выѣзду изъ Греціи молодежи.

- 1) Христiанская молодежь и мiръ нацiй.
- 2) Христiанская молодежь и социальные вопросы.
- 3) Христiанская молодежь и ея отношенiе къ народу и къ государству.
- 4) Вопросы воспитанiя.
- 5) Расовый вопросъ.
- 6) Христiанская семья и бракъ.
- 7) Церковь, ея природа и ея миссия.

Неожиданно для всѣхъ большая половина сѣзда избрала послѣднiй, 7-ой, вопросъ. Меньшая же часть его участниковъ распредѣлилась среди остальныхъ 6 темъ. Подобное рѣшенiе означаетъ коренной поворотъ въ настроенiяхъ широкихъ круговъ вѣрующей молодежи.

Вмѣсто того, чтобы увлечься обсужденiемъ общихъ вопросовъ переустройства мiра, ихъ вниманiе оказалось сосредоточеннымъ на изученiи мѣста Церкви въ жизни человѣчества. Это былъ возвратъ къ Христiанскому реализму, отказъ отъ сентиментальнаго индивидуализма, который царилъ среди Христiанъ съ начала 19-го вѣка. Глубокiе внутреннiе сдвиги, происшедшiе среди новаго поколѣнiя членовъ Церкви сказались также и въ молитвенной жизни сѣзда. Въ первый разъ въ исторiи Екуменическаго Движенiя Евхаристiя была включена въ программу сѣзда. Она была отслужена 4 раза согласно Православному, Англиканскому, Лютеранскому и Кальвинистическому обряду. Этотъ разрывъ съ традицiей внѣконфессиональнаго богослуженiя, установившейся на предыдущихъ сѣздахъ, означалъ побѣду Литургическаго движенiя и внутри Екуменизма. Мысль сдѣлать Евхаристiю священнымъ сосредоточенiемъ работы по соединенiю Христiанъ возникла внутри Англо-Православнаго Содружества имени Преп. Сергiя Радонежскаго и Св. Муч. Албаня. Она уже принесла многочисленные плоды и открыла новый путь для сближенiя Христiанъ не черезъ подчиненiя однихъ другимъ, а черезъ духовное покаянiе и духовный ростъ. Благодаря участiю нѣсколькихъ членовъ Содружества въ подготовительной работѣ по созыву Амстердама, удалось послѣ долгой борьбы включить Евхаристiю въ планъ жизни сѣзда. Для членовъ участiе въ Евхаристiи, совершенной по обряду различныхъ вѣроисповѣданiй было откровенiемъ трагической глубины современныхъ раздѣленiй, но оно явилось также и залогомъ грядущаго объединенiя Христiанскаго мiра въ Лонѣ Единой Вселенской Церкви. Это былъ опытъ, который потрясъ участниковъ сѣзда и помогъ имъ лучше увидеть тайну Церкви, какъ въ ея раздѣленiи, такъ и въ ея единствѣ.

Особенно впечатлѣнiе произвела Православная Евхаристiя, отслуженная въ присутствiи 2000 человѣкъ въ понедѣльникъ

31 іюля. Православное духовенство служило соборно, на трехъ языкахъ — англійскомъ, французскомъ и нѣмецкомъ. Хоръ проф. И. К. Денисова пѣлъ по славянски. Большинство Православныхъ участниковъ съѣзда пріобщалось. Для массы его членовъ это была первая встрѣча съ Православіемъ. Нѣкоторыхъ она вдохновила, другихъ смутила, но она не оставила никого незатронутымъ или равнодушнымъ.

Въ заключеніе хочется остановиться на участіи русской делегации въ работѣ Амстердама. Наше присутствіе было болѣе, чѣмъ значительно. Большинство русскихъ имѣло за собой опытъ отвѣтственной церковной работы или черезъ Русское Студенческое Христіанское Движеніе или Англо-Православное Содружество. Поэтому хотя они съѣхались изъ семи различныхъ странъ, но они безъ всякихъ усилій сразу установили взаимное пониманіе и свое полное единство. Русскіе образовали звено между Западомъ и Востокомъ. Только благодаря имъ могла быть отслужена Православная Литургія и, такимъ образомъ, Сокровищница Восточной Церкви открылась передъ Западными Христіанами, ищущими полноты церковной жизни. Амстердамскій съѣздъ былъ поворотнымъ пунктомъ въ Исторіи Екуменическаго Движенія. Имъ закрылась его первая страница, состоявшая изъ предварительнаго знакомства другъ съ другомъ представителей различныхъ вѣроисповѣданій. На немъ же намѣтили и установили путь сближенія черезъ углубленное пониманіе природы Церкви и благоговѣйное участіе въ таинствѣ Святой Евхаристіи. Уже на съѣздѣ было очевидно, что страница перевернута, что Екуменическое Движеніе стоитъ передъ началомъ новой главы. Это ощущеніе нашло свое подтвержденіе въ событіяхъ, разразившихся черезъ мѣсяцы послѣ окончанія Амстердама. Новая эпоха, открывшаяся въ сентябрѣ 1939 года, ставитъ новыя задачи передъ Христіанскимъ міромъ и Екуменическимъ Движеніемъ. Хорошо, что его участники смогли собраться вмѣстѣ наканунѣ грозныхъ потрясеній, отмѣтить съ благодарностью Богу этапы пройденнаго пути и съ вѣрой въ Его помощь подготовиться къ началу новой дороги, дороги, уходящей въ неизвѣстное, къ закрытому тяжелыми тучами будущему.

Новое поколѣніе Христіанской молодежи приняло отъ старшихъ водителей знамя работы для возстановленія единства Церкви и объ этомъ можетъ засвидѣтельствовать каждый бывшій на съѣздѣ въ Амстердамѣ.

Н. Зерновъ.

28. XII. 1939.
Лондонъ.

ДЕМОНОКРАТІЯ

Достоевскаго, особенно въ его пророчествахъ по поводу демоническаго духа революціи, цитировали столь часто, что іюсылки на всѣмъ извѣстныхъ мѣстахъ изъ «Бѣсовъ» или «Братьевъ Карамазовыхъ» могутъ быть приняты за выраженіе нѣкотораго литературнаго безвкусія. Однако, книга, о которой будетъ итти рѣчь въ этомъ небольшомъ очеркѣ, вынуждаетъ и обязываетъ къ ссылкамъ на Достоевскаго. Мы говоримъ о книгѣ Раушинга «Революція нигилизма», о которой не мало за послѣднее время писалось и говорилось. При чтеніи ея невольно возникаетъ вопросъ, не воспользовался ли авторъ въ своемъ интересномъ изображеніи тоталитарнаго режима современной Германіи, нѣкоторыми образами и схемами, прямо взятыми изъ Достоевскаго. Или можетъ быть, они безсознательно руководили авторомъ тогда, когда онъ писалъ свою феноменологию національ-соціализма», какъ онъ самъ свою книгу называетъ. Авторъ одинъ разъ, сколько намъ пришлось замѣтить, упоминаетъ имя Щигалева — фактъ, свидѣтельствующій, что ассоціаціи, навѣяныя чтеніемъ «Бѣсовъ», могли руководить сознательно или безсознательно планомъ книги. Однако, дѣло идетъ не о случайныхъ ассоціаціяхъ, а о цѣльной картинѣ социально политическаго строя, который возникъ подъ наитіемъ особыхъ революціонно-демоническихъ настроеній и можетъ быть названъ (особенно послѣ того, какъ онъ, если вѣрить Раушингу, изъ романа сталъ политической реальностью), демонократіей. Пусть тотъ, кто не вѣритъ въ физическую реальность демоновъ, приметъ во вниманіе, что можно дать демонизму чисто психологическое истолкованіе, понимая подъ нимъ господство въ общественной жизни тѣхъ «подземныхъ», подсознательныхъ силъ, которые въ обычной человеческой жизни и въ обычное время опять въ человѣческихъ душахъ, но въ извѣстные періоды всплываютъ на поверхность и начинаютъ господствовать надъ человѣческими массами. Сейчасъ мы какъ разъ и живемъ въ такой періодъ исторіи —

и потому разбираемая здѣсь книга пріобрѣтаетъ обще-философскій смыслъ.

Адольфъ Гитлеръ, въ изображеніи книги Раушинга, является человѣкомъ, обладающимъ способностью не только медуимически связывать другихъ людей, но самъ связанъ въ своихъ дѣйствіяхъ собственнымъ своимъ медуизмомъ. «Я смотрѣлъ ему въ глаза, такъ пишетъ о немъ человѣкъ толпы, простой рабочій, онъ смотрѣлъ мнѣ въ глаза, — и послѣ того я имѣлъ одно непреодолимое желаніе — быть одному у себя дома съ этимъ невѣроятнымъ переживаніемъ». Партіицы сравниваютъ публичныя выступленія фюрера съ церковной службой. Самъ вождь говоритъ только короткими и отрывочными фразами, повышеннымъ голосомъ — какъ бы изрекаетъ пророчества. Онъ настолько вѣритъ въ свою «харизматическую миссію», что кощунствуетъ: «я въ васъ, и вы во мнѣ». Массовый нѣмецкій человѣкъ пребываетъ по отношенію къ нему въ состояніи гипнотической влюбленности. Но вмѣстѣ съ тѣмъ — и это особо примѣчательно — есть во всемъ обликѣ фюрера нѣчто глубоко безличное. Физиономія средняго капрала, большая застѣнчивость и, если понимать полъ характеромъ ясно выраженную индивидуальность, то, пожалуй, отсутствіе характера — нѣкая странная безличность. Именно, изъ подобной безформенной безличности, изъ Николая Всеволодовича Ставрогина, Петръ Верховенскій хотѣлъ сдѣлать нужнаго ему вождя — «Ивана Царевича», котораго хотѣлъ пустить, какъ окончательный эпилогъ всего своего революціоннаго дѣйства. Въ Ставрогинѣ медуимическая способность очаровывать соединялась съ моллюскообразной безформенностью характера. Для демоникальнаго господства вовсе не нужна выразительная личность, скорѣе наоборотъ, нужна «сильная безличность».

Нѣмецкій народъ, въ изображеніи Раушинга пребываетъ нынѣ въ состояніи нѣкоторой коллективной одержимости. Авторъ изображаетъ гитлеровскій режимъ, какъ царство истиннаго навожденія, въ которомъ рѣшительно измѣнились — измѣнились до неузнаваемости — всѣ основныя черты нѣмецкаго характера. Въ современной нѣмецкой массѣ авторъ подмѣчаетъ черты какой то «деришшеобразной экстаичности», какой то «маніакальности». Съ какой поры, спрашиваетъ авторъ, это стало нѣмецкой чертой? Когда это нѣмецъ развивалъ столь бурное краснорѣчіе, уснащенное къ тому же свойственными только южанамъ минами? И все это въ народѣ, который былъ тяжеловатъ въ манерахъ, тихъ, сосредоточенъ, обращенъ внутрь. «Можно ли считать все это бѣснующееся и злобное, всю эту направленность на худое, всю эту поверженность въ чувства, всю эту истерическую проституцію — можно ли все

это считать нѣмецкимъ?»... Искривленныя злобой лица, блистающіе и ослѣпленные глаза, брутальные жесты, искривленные движенія — вотъ что видитъ авторъ въ современной Германіи. Подлинное царство одержимости злыми бѣсами...

По свидѣтельству Раушинга, Гитлеръ всегда питалъ огромное уваженіе къ католической церкви и къ ордену іезуитовъ. Не въ силу ихъ христіанскаго ученія, но въ силу ихъ таланта къ организациі, ихъ поклоненія идеѣ іерархическаго порядка, ихъ знанія человѣческой природы со всѣми ея слабостями, ихъ тактической сметки. Но вѣдь и Петръ Верховенскій, какъ извѣстно, «думалъ отдать міръ папѣ». «Пусть онъ выйдетъ пѣшъ и босъ и покажется черни: вотъ дескать до чего меня довели — и все повалить за нимъ, даже войско». «Надо только, чтобы съ нимъ Internationale согласилась»... Однако Верховенскій бросилъ папу, — также, какъ бросаетъ его и фюреръ. Нужна «злоба дня», а не «ювелирная вещь». Но тотъ и другой кое чѣмъ изъ своего увлеченія Римомъ воспользовались. Тотъ и другой строить свою революцію на помѣси идей Великаго Инквизитора съ Щигалевымъ. Въ основѣ національ-соціализма лежить, по мнѣнію Раушинга, нѣкое предѣльное презрѣніе къ человѣческой личности. Человѣка режимъ этотъ беретъ всегда съ **самой худшей стороны**, со стороны его слабостей, его животной природы. «Мы заставимъ людей работать, говорить Великій Инквизиторъ, но въ свободные отъ труда часы мы устроимъ имъ жизнь, какъ дѣтскую игру, съ дѣтскими пѣснями, хоромъ, съ невинными плясками». «Масса капитулируетъ, вторитъ ему Раушингъ, описывая механику гитлеровскаго властвованія, передъ пріятными экскурсами въ область «чистой личности», передъ профессиональными празднествами, пивопіиствомъ съ танцами, деревенскими балами, провинціальными торжествами». Националь-соціалистическій режимъ культивируетъ пропагандную патріархальность, сзади которой стоитъ сыщикъ изъ гестапо. Однако его руководители отличаются отъ вѣрныхъ сторонниковъ Великаго Инквизитора тѣмъ, что они менѣе всего готовы чувствовать себя несчастными среди миллионовъ счастливыхъ младенцевъ: взять грѣхи младенцевъ на свои души — это отноше не національ-соціалистическое призваніе. Въмѣстѣ съ Петромъ Верховенскимъ они готовы сказать: «Я за Щигалева». Щигалевъ хотѣлъ построить свою социальную утопію на доносахъ и сплетни. «Мы превозгласимъ разрушеніе, — говорилъ онъ, — мы пустимъ пожары, пустимъ легенды». Раушингъ называетъ изображаемый имъ режимъ «мобилизаціей аморализма». «За всѣми дѣйствіями національ-соціалистовъ стоитъ предпочтеніе, оказываемое аморальнымъ средствамъ», — говоритъ онъ. Однако такой аморализмъ и вытекающая изъ

него любовь къ насилію, соединяются здѣсь съ постоянными ламентациями на разныя моральныя темы: національ-соціалисты особенно любятъ взывать къ поправкѣмъ правамъ челоѣка, изображать себя защитниками бѣдныхъ, угнетенныхъ, обездоленныхъ. Съ принципиальнымъ аморализмомъ соединенъ здѣсь самый возвышенный лже-моральный пафосъ. Этимъ, если угодно, превзойдена сама щигалевщина. Весь режимъ построенъ на такомъ обманѣ, такомъ лицемѣріи, такомъ безсовестномъ камуфляжѣ, который до сихъ поръ и не снился людямъ. «Техника камуфляжа» — проведена въ современной Германіи въ невиданныхъ размѣрахъ — нужно только добавить для справедливости, что, повидимому, она уступаетъ камуфляжу совѣтскому. Мобилизація аморализма соединена здѣсь съ ненавистью къ всему интеллигентному. Въ этомъ послѣднемъ наци являются вѣрными учениками Щигалева, который превозглашалъ: «Не надо образованія, довольно науки. И безъ науки хватить матеріалу на тысячу лѣтъ, но надо устроиться послушанію». Раушингъ рисуетъ поразительныя картины, иллюстрирующія презрѣніе правящихъ сферъ современной Германіи ко всѣмъ духовнымъ и интеллектуальнымъ цѣностямъ. Наци не задавались цѣлью привлечь въ партійную элиту общественныя группы старой Германіи, ея таланты, интеллигенцію, знанія. Всѣ эти люди были для партіи тѣми «ничтожествами», тѣми «карликами», о которыхъ такъ любитъ говорить начальникъ нацистской пропаганды, Геббельсъ. Образованіе правящей элиты было въ національ-соціализмѣ не «духовно-политической проблемой», но «реальнымъ процессомъ жизненнаго подбора въ борьбѣ за власть». Элита состоитъ изъ наиболѣе успѣвшихъ, изъ оказавшихся наиболѣе ловкими и brutальными въ обнаруженіи своей воли къ власти, наиболѣе циничными въ поведеніи и дѣйствіяхъ. Здѣсь уже, пожалуй, былъ превзойденъ и Щигалевъ, который все же являлся «интеллигентной тупицей». Здѣсь образцомъ сталъ Петръ Верховенскій, который послѣ папы бросилъ и Щигалева. «Къ чорту щигалевщину... Щигалевъ ювелирь и глупъ, какъ всякій филантропъ. Нужна черная работа, а Щигалевъ презираетъ черную работу».

«А что же съ идеологіей?» — поставятъ вполнѣ понятный вопросъ. Къ чорту и идеологію. «Я мошенникъ, а не соціалистъ», — превозглашаетъ Петръ Верховенскій. «Я себѣ не противорѣчу. Я только филантропамъ и щигалевщинѣ противорѣчу». Щигалевщина — это доктрина, а чистой революціонной практикѣ никакихъ доктринъ не нужно. Для теперешнихъ наци — доктрина, по увѣренію Раушинга, только кулиза, только декорация. Прошли тѣ старыя романтическія, мюнхеновскія времена, когда вѣрили въ доктрину. Доктрина теперь толь-

ко для дураковъ, для управляемаго стада. Элита — выше доктрины, такъ какъ она доктрину изобрѣтаетъ. Она выше доктрины, какъ творецъ выше своего творенія. Въ современномъ своемъ состояніи, — говоритъ Раушингъ, — національ-соціалizmъ представляетъ собою «лишенную доктрины революцію». «Національ-соціализмъ есть чистая революція, притомъ необыкновенной разрушительной силы и необыкновенной брутальности. Полное отсутствіе какой либо ведущей идеи характеризуетъ современный духъ этой революціи, которая къ тому же тотальна и перманентна. Она направлена на всѣ существующія и существовавшія устои германскаго общества — на религію, на церковь, на мораль, на государство, на общественные классы, на всѣ сложившіяся социальныя отношенія. Въ партіи ставился вопросъ, нужно ли продумать систематически и до конца цѣли національ-соціализма. Одни считали, что это нужно, но возобладалъ взглядъ, что цѣли родятся въ процессѣ самого движенія, что движеніе — это все, остальное приложится. Взаблалъ чистый активизмъ и динамизмъ, который въ благородно-философскомъ выраженіи — вполне допустимъ, а въ одностороннемъ дѣятельно-практическомъ неминуемо ведетъ къ нигилизму. Воплощеніемъ такого, бѣсовскаго активизма является Петръ Верховенскій: онъ вѣдь — весь, съ головы до ногъ, — чистое дѣйствіе, чистый актъ. Онъ въ вѣчномъ движеніи, вѣчно за работой, вѣчно торопится и бѣгаетъ. И все это не для какихъ либо доктринальных цѣлей, все это — для чистаго разрушенія. «Мы превозгласимъ разрушеніе... почему, почему опять таки эта идея такъ обаятельна? Но надо, надо косточки поразмять». Вся Германія сегодняшняго дня, въ изображеніи Раушинга, находится въ процессѣ подобнаго разминанія костей. Національ-соціализмъ стремится держать населеніе въ постоянномъ движеніи, въ безпокойствѣ. Если нѣтъ другихъ способовъ двигать людьми — примѣняется маршировка». Маршировка деконцентрируетъ душу. Маршировка убиваетъ мысль. Она разрушаетъ индивидуальность. Маршировка есть незамѣнимое чудесное средство для того, чтобы механистически-ритуальнымъ путемъ **держать человѣка на постоянномъ уровнѣ подсознательной жизни**.

Въ этихъ подчеркнутыхъ словахъ лежитъ послѣдняя сущность социальнаго строя, который изображается Раушингомъ и нами названъ **демонократіей**: строй этотъ покоится на обращеніи къ исключительно подземнымъ, подсознательнымъ силамъ человѣческой души. Силы эти пробуждаются и культивируются всѣми средствами современной психо-техники и пропаганды. Выходя наружу, пробуждаясь, они начинаютъ витать надъ человѣкомъ, какъ демоны. Человѣкъ попадаетъ во власть де-

монических стихий, отъ которыхъ ему не легко освободиться, какъ отъ всякаго гипнотическаго вліянія, отъ всякаго навожденія. Съ этой своей стороны тоталитарный режимъ чисто соціологически противоположенъ демократическому. Демократія поκειται на обращеніи къ разсудочно-дискурсивнымъ стихіямъ, она обсуждаетъ, голосуетъ, рѣшаетъ — слѣдовательно, пребываетъ въ верхнемъ сознаніи, тогда какъ тоталитаризмъ — **исключительно въ нижнемъ**. Основная проблема, которая встаетъ передъ современной демократической политикой, — это вопросъ о томъ, какими путями и средствами режимъ, покоящійся на дискурсивно-раціональных основахъ можетъ бороться съ опасностью пробужденія въ народахъ ирраціонально-подсознательныхъ силъ и стихій. И, если онѣ возникнутъ, то какъ демократія сможетъ воспользоваться ими въ своихъ цѣляхъ. Со всякимъ навожденіемъ очень трудно бороться обычными дискурсивными средствами — уговариваніемъ, убѣжденіемъ, апелляціей къ разсудку и разуму. Психоанализъ, который рекомендуется въ случаяхъ индивидуальныхъ истерическихъ неврозовъ, не примѣнимъ для исцѣленія коллективной истеріи. Мы ставимъ только здѣсь эту проблему, не пытаемся ее рѣшать — и, главное, указываемъ на ея чрезвычайную актуальность, въ которой едва ли ютдають себѣ отчетъ профессиональные политики.

Книга Раушинга невольно наводитъ на слѣдующій вопросъ: не стилизовалъ ли онъ слишкомъ подъ Достоевскаго тотъ режимъ, который онъ самъ сначала принялъ, а потомъ въ немъ глубоко разочаровался. Но даже, если допустить известную долю стилизаціи, то остается несомнѣннымъ, что за Достоевскимъ нужно признать пророческій даръ предвидѣнія будущаго въ большей степени, чѣмъ это обычно дѣлають. Если же стилизаціи нѣтъ или она незначительна, то великій нашъ писатель долженъ быть почтенъ истиннымъ провидцемъ будущихъ судебъ не только Россіи, но и міра. Хотѣлось бы замѣтить, что не только Достоевскому свойственно было тайное видѣніе тѣхъ демоновъ, которые сейчасъ стали овладѣвать человѣческимъ міромъ — видѣніе это можно почувствовать въ нѣкоторыхъ образахъ А. Блока. Обращаемъ вниманіе на его неоконченную поэму «Возмездіе», въ которой съ своеобразной пророческой силой предугаданы нависающія надъ западнымъ человѣчествомъ демоніи. Въ еще спокойной атмосферѣ гуманнытарнаго и въ то же время «желѣзнаго», механическаго XIX вѣка увидѣлъ Блокъ мракъ, нависшій надъ «безпечнымъ человекомъ», постепенное обезцѣненіе всѣхъ цѣнностей, угасаніе всѣхъ идеаловъ, систематически подготавливающийся, всеобщій нигилизмъ. И глядя на слѣдующій, двадцатый вѣкъ поэтъ видитъ

не «безконечный прогрессъ» — эту любимую идейку вѣка девятнадцатаго но, напротивъ:

«Двадцатый вѣкъ... Еще бездомнѣй,
Еще страшнѣе жизни мгла
(Еще чернѣе и огромнѣй
Тѣнь Люциферова крыла»).

Поэтъ живетъ въ предчувствіи «неслыханныхъ переменъ, невиданныхъ мятежей», которыми сулитъ будущее. Онъ предчувствуетъ крушеніе всѣхъ идеаловъ и идеологій, его тяготитъ «сознанье страшное юмана всѣхъ прежнихъ малыхъ думъ и дѣлъ» и не радостнымъ кажется ему «первый взлетъ аэроплана въ пустыню неизвѣстныхъ сферъ». И за всѣмъ этимъ у него съ поразительной ясностью выражено ощущеніе, что въ мірѣ **начало прорываться дѣйствіе какихъ то потустороннихъ силъ:**

«Но тотъ, кто двигаль, управляя
Маріонетками всѣхъ странъ,
Тотъ зналъ, что дѣлалъ, насылая
Гуманистическій туманъ.

Поэма начинается съ описанія марша войскъ по старому Петербургу и конспиративнаго собранія русскихъ революціонеровъ-нигилистовъ. «Революція нигилизма» — и къ тому же образъ войны...

Н. Н. Алексѣевъ.